

思惟の可能性(I)

根井, 豊
九州大学比較社会文化研究科国際社会文化専攻・比較文化講座

<https://doi.org/10.15017/8630>

出版情報：比較社会文化. 6, pp.59-68, 2000-03-01. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン：
権利関係：

思惟の可能性(I)

根井 豊*

キーワード：デカルト，方法的懐疑，存在論的構制

序

ひとは手でものを掴むことはできるが、その手をその手自身で掴むことはできない。眼を通してものを見ているが、見えているものの中にそれを見ている眼それ自身は登場しない。掴まれるものの世界、見えるものの世界から身を引くことによって、手はものを掴むものとなり、眼はものを見るものとなる。それらは、自身が掴めないもの、見えないものであることによって、ものを掴むこと、見ることを可能にしている。

ひとが古来、魂、こころとして語り出そうと努めてきたもの、またとりわけ近代以降、意識として語り出そうとしてきたものは、いましがたの手や眼と似た状況にある。それ自身は現出しないことによって、他のものを現出させる。こころ或いは意識のもとに、ものは、様々な濃淡の感情、気分の色合いを帯びて現れ、相互に結びつき、(私の)経験を織りなし、(私が)そこに住まう世界を作り上げている。その感情や気分の色合いはものに付属する色合いであって、世界のいろどりを成している。丁度、光が透明な媒体として、見えないことによって見えるものを現出させているように、こころや魂、意識と言われるものの次元は、世界のうちに現出しないことによって、世界を現出せしめている。このことは、見えるものがすべて光のうちにあるように、世界がこころや意識のうちにあることでもある。

しかし、ものやものの連なりから成る世界が現出するということ、また「世界が意識のうちにある」という事態を、世界の内部の出来事として取り違えてはならない。ものが現出してくる次元を、既に現出しているもの相互の関係としての世界の内部の出来事と取り違えること、また「意識のうち」という事態を言わば擬物化してしまうことが、問題の所在を捉えそこなう原因となっている。もし光が有色の見えるものとなるとき、その背後にあるものを隠して見えなくするように、意識のうちにものや世界が現出する事態を、世界の内部のひとつの出来事として取り違えるとき、

それ以外の出来事を覆い隠して見えなくしてしまう。つまりそれは閉塞した私的な領域の心理的出来事に過ぎないものと誤解されることになり、そうした誤解の上にいわゆる近代批判が喧伝されることになる。そうではなく、ものが現出すること、またその場所を示唆する「こころのうちにある」という事態は、「存在的(ontisch)」にではなく、「存在論的(ontologisch)」に捉え返さなければならない。それは、神の「我あり」が、デカルト的な「私」の「我あり」へと変換されることの哲学的意味を開示しようとする試みであり、さらに言えば、神による無からの創造という神話の人間の変容が含意している哲学的意味に迫ろうとする試みである。

魂、こころ、意識という、対象の現出の条件、それ自身は対象として現出しない条件を示そうとして、既に手や眼や光になぞらえながら語り始めたように、それを擬物化して語り出すことは或る意味ではやむをえないことでもある。画布に光そのものを直接描き出すことはできず、光に照らされたものを描き出すことを通して初めて光が表現されるように。また、すべての対象が意識のもとに現出するというとき、その領域を限界づけるものはなにもなく、したがってなんらの弁別機能を持たず、世界の出来事の解明にならな寄与しないのであるから、意識による説明は、説明能力を欠いたものと見なすのが適切であると思われるかもしれない。前者の擬物化の推進と、意識の次元の独自性を保持することが重ねられると、世界を構成する並列的な相異なる二つのもの或いは二つの領域としての心身の二元論が帰結することになる。一方、世界の内部の出来事に対する意識の次元の独自性が消去されるときには、対象の現出の条件の方に進むか、対象の方に進むかによって、唯心論か唯物論の一元論に至ることになる。われわれは両側に待ち構えているこれらの陥穽を避けて進まなければならない。

ある意味では、二元論もふたつの方向に分裂する一元論も、現出するものと、そのために己は現出しないものとの両者の関係を捉えてはいる。しかしそれは、動的で様々な

*国際社会文化専攻・比較文化講座

かたちをとる両者の関係なかで、そのいずれかがあるいは双方を、それぞれの視点から言わば固定化したものに他ならないからである。われわれは現れるものと現れないものとの関係を、固定化され硬直する以前の柔軟なすがたで取り戻さなければならない。さらには、それ自身を掴むことのできない右手も左手で掴まれ、ものを見るために見えるもの世界から身を引いていた(私の)眼も他者の眼差しに晒されることによって、姿を現すように、現れるものと現れないものとの関係が、知覚経験の図と地の関係のように相互に転換する事態にまで至らなければならないであろう。そこではじめて、単なる対象としてではなく、経験の構造の同型性を保持しながら、一人称と二人称を相互に交換し合う人格の関係が成立するからである。そうして、このことは逆に、安定した不動の構造と思われていた見るものと見られるものとの関係(認識論的な主観-客観関係)が、現出するものと、ものが現出するために現出しないものとの可塑的で可逆的な関係の一局面が固定化されたものに過ぎないことを示すであろう。

以上の見通しのもとで、まず、われわれを「私のうち(in me)」へと導くデカルトの議論を、それを成立せしめている背景を同時にあらわにしなが、跡付けることによって、「私のうち」が存在論的な意味でどのような場所であるのかを見ていこう。それはまた、もののあり方が「思惟の様態(cogitandi modus)」として捉え返されるとき、どのような存在論的地平が切り開かれているかを見ていくことである。

I

デカルトが「私のうち」という地平を切り開いたのは、「思惟しているかぎり」での「我あり(sum)」の確実性を確立した後であり、それはまた、いわゆる「方法的懐疑」を経た後に獲得されたものであった。それゆえ「私のうち」という地平の存在論的意味を捉えるためには、「方法的懐疑」の解説が不可欠である。それを飛び越えて「私のうち」を捉えようとすれば、おのずと先入観となっている日常的な存在者把握の図式が適用されて、「懐疑」以前の段階に逆戻りし、擬物化されることになるからである。

堅固な学の土台を求めて遂行される「方法的懐疑」は二重の課題を背負っている。一切の懐疑を越えた確実なものとの獲得とそこに到達しうるわれわれの認識能力の析出である。その課題の実現の過程は同時に、それぞれの段階の暗黙の前提となっている存在者把握の図式を明るみに取り出し、懐疑の遂行を通して改変し、確実性が成立する場所において新たにそれを定立していく行程をわれわれに提示する。少なくとも新たな存在論的構制がそれに則して生成すべき事態を提示する。この事情を見るために、最初に「方

法的懐疑」の過程を番号を付しながら素描し、その後でそれぞれの懐疑理由を成立せしめている存在論的背景を析出していこう。

デカルトは『省察』をおよそ次のように開始する。堅固な基礎をもつ学を築くためには、最初の確実な土台から始めなければならない。そのために、従来、学の基礎と見なされていたもの、およびその基礎を与えると思われるわれわれの認識能力のうち、それに対して懐疑理由を提示しうるものは、不確実なものとして一旦は退けなければならない。(cf. VII18)

(1) これまでに真として受け入れてきた知識は感覚的経験を基礎にして形成されているとみなされてきた。しかし「感覚はときおり欺く」。そして「一度でもわれわれを欺いたものは全面的に信頼しないのが賢明である」。(ibid.)

(2) それでも同じく感覚から汲み取られたものの中には、疑いえないように思われるものもある。とりわけ直接的な身体感覚において捉えられる事態、例えば「炉辺に座っている」とか「手を伸ばす」という事態は疑いえないことがらではないのか。しかしわれわれは夢をみることがある。そして夢と覚醒時の知覚を区別しうる確実な指標はなにもない。痛みのような切実な身体感覚も、すでに失われている手や脚の痛みを訴える幻影肢の事例が示しているように、確実な指標ではない。すなわちどのような内容も個々に見れば、夢にも知覚にも同様に現れうるものである。それゆえすべてを夢だと想定しうる。つまり、感覚が提示する一切のもの、身体を含めて物的世界の全体が存在しないとみなすことができる。(cf. VII18-19)

(3) 夢を理由にした懐疑が成立したのは、夢と知覚を区別する指標がないことによっていた。このことは逆に見れば、夢も知覚も同じ構成要素からできていることでもある。それゆえ、夢でも知覚でも変わることはないもの、両者の内容を構成している単純で普遍的なもの、とりわけ算術や幾何学等、数学に属することがらは、なにか真なるものとして認めなければならないように思われる。「しかし」とデカルトは続ける。「すべてをなしうる神が存在するという意見がわたしの精神に刻みこまれている。」そしてその神が「わたしが2と3を加える度ごとに、また四角形の辺を数える度ごとに、わたしが誤るようにはしなかった」ということはまだどこからも知られてはいない。それゆえ、単純で普遍的なもの、数学に属することがらも懐疑可能である。こうして従来、学の成立を支えているものとみなされていた一切が覆されることになる。(cf. VII21-23)

この懐疑の極においてデカルトは、懐疑を遂行している「私」の存在の確実性を確立し、その「私のうち」に見いだされる「観念」を手掛かりに探究を展開して行く。この「私のうち」とそこに見いだされる「観念」が、認識論的というよりむしろどのような存在論的な事態を開示することになるのかを捉えるために、上記の番号を付したそれぞれの懐疑の段階で、懐疑理由を他ならない懐疑理由として成立せしめている存在論的な前提条件と、懐疑を通して除去されるものを明確に示さなければならないであろう。獲得される「私の存在 (sum)」を通して開かれる内的領野を、存在者がそこに現出する存在論的地平として明示するために。

I - (1)

「感覚はときおり欺く」、それゆえ「一度でもわれわれを欺いたものは全面的に信頼しないのが賢明である」とは、確かにわれわれが有している感覚の能力が、一切の学問的知識 (scientia) の成立の根底に置かれることに対する疑義を表明している。

しかしその疑義の内容はいかなるものなのであろうか。或る意味において、「感覚はときおり欺く」ということは、デカルトの展開とは逆に、感覚が真なる認識をわれわれに与えることを示すことになるからである。すなわち或る感覚が誤っていることがあらわになるのは、それが別の感覚によって修正されるからであり、修正する方の感覚は暫定的にであれ、正しい感覚、つまり真なる認識を与える感覚であることが承認されているからである。他の感覚を修正した感覚がさらに修正されることがあっても、修正する側の感覚は常に正しい感覚だとみなされている。つまり、正しい感覚が存在することが前提となっていて、はじめて「感覚はときおり欺く」と言えるのであり、誤らない感覚があることが感覚がときおり誤ることが生じうる根拠を成しているのである。われわれは日常的にはそのように感覚的経験を信頼して生きている。

また感覚の経験は、認識成立の基礎として、われわれが有する認識にその内容を与え、同時にそれを認識対象との因果連関のうちに置き、認識に現実性を与える機能も担っていると思われる。「光あれ」と言えば直ちに光があるような神的認識とは違って、無からの創造をなしえない人間的認識にとって、認識の内容を受容する何らかの受動的な能力は不可欠であり、それが他ならない感性の能力である (cf. カント『純粹理性批判』)。さらにその内容が認識対象との因果連関のうちに位置づけされることによって、認識は行動との関係において有効性を持ちうるものであり、対象から認識へ、また認識から行動へと連節する役割を担うのが感覚である。われわれは目前のパンを認知し、手を伸ば

しそれを取って口にする。空模様を見ては傘の用意をする。

以上のような感覚に対する信頼に抗して、デカルトは感覚に対する懐疑を遂行する。この懐疑の展開を背後で支えているデカルトの論理(?) とはいかなるものであったのであろうか。それはまた日常的な感覚に対する信頼がいかなる根拠のもとに成り立っているかをあらわにすることでもある。「方法的懐疑」を展開する「第一省察」において具体的な例は挙げられてはいないが、それを振り返る「第六省察」の例 (VII76)、すなわち「感覚に対する信頼」をぐらつかせる経験の例に抛りつつ考察しよう。その例は一見、単純である。「外部感覚の判断が誤る」のは「遠くからは丸いと見えた塔が、近づくと四角であることがあらわになった」ことや「その他無数のこの種の事例において」である。分析を始めよう。

「塔が (遠くから) 丸く見える」ことや「塔が (近くからは) 四角に見える」ことは、そのこと自体で誤謬となるわけではない。すなわち「塔は丸い」や「塔は四角である」という判断が下される以前の、その様に見えるという「見え」の段階においては、いわゆる客観的事態については何らの言及もなされてはおらず、単にいわゆる主観的狀態についてのみ報告されているのであるから、(不誠実な報告の可能性はあっても) 誤謬はまだ生じてはいない。しかし、感覚的経験においては、判断は感覚に基づいて、そこから自然に引き出される。A:「塔が丸く見えている」ことから、それを根拠に a:「塔は丸い」という判断がおのずと引き出され、B:「塔が四角に見えている」ことに基づいて b:「塔は四角である」との判断が下される。そして b と a が対比されて、a が偽とされ、偽の判断を引き起こした感覚的経験 A が「われわれを欺く」ものとされる。このことによってはしかし外部感覚一般が「われわれを欺く」ものであることは帰結しない。個々の感覚的経験が常に後続の感覚的経験によって修正されることは帰結するとしても、すでに指摘したように、修正の可能性それ自身が、欺かない感覚的経験の存在を前提しているからである。b:「塔は四角である」という事実に基づく B:「塔は四角に見えている」は欺くものではないことによって、A は欺くものとなっている。デカルトの懐疑の進展を迫るためには、もう一段考察を深化させる必要がある。

「感覚はときおり欺く」ということが見いだされるのは、或る感覚的経験に基づく判断 (a/A) が後続の感覚的経験に基づく別の判断 (b/B) によって修正されることに拠っていた。すなわち、a/A が b/B と対比され、a が偽とされ、A が欺くものとされたのであった。そしてその際、b は真であり、B は欺かないもの、真実な (veridic) ものと想定されていた。しかしこのような事態、つまり一方の感覚的経験 A と判断 a が「欺くもの」、偽なるものとされ、

他方の感覚的経験Bと判断bが真実をかたり、真なるものとみなされるという事態はどのように成立しているのか。それを可能にしている根拠は何であるのか。bが真であること、Bが veridic であることはまだ想定されているだけであって、確定されているわけではない。「～に見える」ことが「～である」と同一であると主張することは、「～に見える」ことが各人へのそれぞれの「見え」と解される限り、知の不可能性を含意する相対主義に陥ることになる。しかし「～に見える」と「～である」ことの同一性が成立する場所を確定することがここでの問題ではない。ここで問われているのはただ、二つの経験と二つの判断の少なくとも一方が、欺くもの、偽なるものとされるのは何故かということである。

それはすでに示唆されているように、a/Aがb/Bと対比されることによる。さらにこの対比を可能にしているのは、aとbが、またAとBがともに同一の対象に関する判断、感覚的経験であることに基づいている。それらはともに同一の塔に関する判断、感覚的経験である。この同一の塔の存在を前提にはじめて両判断、両経験を比較・対比することが可能となっている。そのいずれが真、あるいは欺かないものとして確定されていなくとも、二つの感覚的経験、判断のうち少なくとも一方の感覚的経験、またそれに基づく判断が「欺くもの」、偽なるものとされるのは、同一性を保持して存続している事物をめぐる経験、判断に関してである。感覚の能力とはそのような個物と関わる能力と想定されている。そしてその認識論的考察の背景にあるのは、感覚的経験の対象である事物は、その様態を変化させながらも同一性を保持して存立している個物としての存在者であり、感覚的に現出する世界はそのような存在者の総体として成立している、という存在論的構制である。このような存在論的構制を背景にして、相異なる感覚的経験とそれに基づく各々の判断が、同一の対象に関するものとして相互に対比可能となり、一方が他方によって修正されるという事態、そして少なくともその一方は欺くもの、偽であるという事態を成立させているのである。この構制が言語に投影されるとき、何らかのものになにごとかが述定されるという主語-述語の構造となり、それがかの存在論的構制と重ねられて、存在者を記述する適正な形式とみなされることになる。或いは、言語の主-述構造と感覚的経験の世界の存在論的構制は同根である。

このことは取り立てて指摘するまでもないことに思われかもしれない。そう思われるのは、そのような日常的な存在論的構制が、反省を寄せつけないほど根深くわれわれの思惟を規制しているからに他ならない。このような日常的・感覚的経験を支えている存在論的構制を、感覚的経験とその対象に関する別個の、同じ様に想定可能な構制と対

比するならば、ことはいっそう明白になるであろう。もしわれわれの感覚的経験が各瞬間ごとに相互に独立しており、その対象も感覚的経験に現れる通りに存在し、瞬間ごとの存在しか保持しないと想定するならば（そのような存在論的構制を前提するならば）、「塔は丸い」も「塔は四角である」も相互に矛盾することはなく、一方が他方によって修正されることもない。それぞれの判断の主語は独自の対象を指示しており、対比されるべきなものもないからである。（ヒュームの知覚（perception）を、但し想像力による連合を抜きにして、想起せよ。或いは大森荘蔵の「立ち現れ」の一元論を想起せよ。）

「感覚はときおりわれわれを欺く」という理由において開始された第一段階の懐疑の成果は、そのもとで、われわれが日常的に事物を捉え、経験を了解している存在論的構制をそれとして開示したことである。

I - (2)

第二段階の懐疑は、第一の懐疑によってあらわにされた感覚的経験の世界の存在論的構制そのものの成立根拠を取り出し、さらにその根拠を掘り起こしていく。第一の懐疑においてあらわになったことは、われわれの感覚的経験が了解されているのは、存在者を、同一性を保持しながら存立する個物とその様態との対において捉える存在論的構制のもとにおいてである、ということであった。しかしそのような存在論的構制はそれ自身どのような成立根拠をうちに蔵しているのだろうか。それはどのような背景のもとで成立しているのだろうか。

最初の懐疑を成立せしめていたものは、まさにその懐疑の成立根拠を成しているがゆえに、当の懐疑には服さないものとして、懐疑の外に残されている。第二段階の懐疑は次のように始まっている。「なるほど感覚は、何か微細なもの、きわめて遠くにあるものに関しては、ときとしてわれわれを誤らせることがある。しかし、同じく感覚から汲まれたものであっても、それについてはまったく疑うことのできないものが、ほかにたくさんある。たとえば、いま私がここにいること、炬ばたに坐っていること、冬着をまとっていること、この紙を手に行っていること、こういうたぐいのことである。実際、この手そのもの、この身体全体が私のものであることを、どうして否定できよう」（VII 18）。第一の懐疑理由によってはまだ懐疑されえないものが列挙されている。それはすべて身体感覚、「内的（internus）感覚」（VII 76）に関わる経験、「私の身体」に関わる感覚的経験である。上に指摘したことに従えば、身体に関する感覚的経験が第一の懐疑の成立根拠であること、すなわち存在者を同一性を保持して存立する個物とその様態との対において捉える存在論的構制の成立根拠であることはすでに

見て取れるであろう。しかし「私の身体」が個物としての感覚的経験の対象の存立根拠であるとはどのような意味であろうか。

「私」は遠くから見ると「塔は丸く見え」、その感覚に基づいて「塔は丸い」と判断し、近づくとその「塔は四角に見え」、「塔は四角である」と判断し、後者の経験、判断によって前者を修正するのであった。そしてそこにはそれらの経験、判断がすべて同一の対象に関わるものであることが前提されていた。しかし、その対象は感覚的経験において、すなわち「私の身体」との関係において与えられるものである。それゆえ、両経験における対象の同一性は、感覚的経験の地平においては、それと関わる「私の身体」の同一性を根拠にして初めて成立することなのである。異なる時空点における或る対象の経験は、それぞれの時空点においては、その経験、判断の対象が同一のものであるか異なるものであるかは未規定であり、異なる時空点における経験を同一の対象に関わる経験として、同一の対象をそこに措き対比しうるのは、感覚的経験の主体である「私の身体」の同一性に基づいてはじめて可能となるからである。塔から遠くにあった身体と、それに近づいた身体が別個のものであれば、両経験を対比することは不可能であろう。たとえ、同一と想定されている対象についての異なるひとからの異なる感覚的経験が対比されるとしても、そこには「私の身体」が他のひとの位置に置かれるならば、その経験が得られるであろうということ、今ここにある「私の身体」とそこに移動した「私の身体」の同一性が、隠された前提として置かれている。そのときどきの状態の変化にも関わらず、同一性を保持しつつ存立している「私の身体」が見え方の相違を越えた同一の対象の存立を支えている。私の身体は同一性を保持しつつ存立している個体的存在者の範例であると同時に、他の同一性を保持する個体的存在者の存立根拠でもある。誤ったり、修正されながら進展している感覚的経験の地平は、存在者を同一性を保持する個体的存在者とその様態として捉える存在論的構制のもとで成立しており、それゆえ感性とは個体的存在者が現出する場であり、「私」の側から言えば個体と関わる能力である。その構制を「私の身体」の同一性が支えている。それゆえに、第一段階の懐疑の成立をその背後で支えていた身体に直接かかわる感覚的経験、「内的感覚」はその懐疑理由によっては懐疑しえないものとして存続していたのである。以上の論及は、第二段階の懐疑が遂行される場所を確認するためのものである。

われわれはデカルトの議論をさらに追うことを止めて、この地点に留まるべきかしのれない。われわれが身体において存在することは免れえない人間の条件であり、身体を通して世界に投錨し、感覚的経験を介してもとの関わり、他

者と関わっている。われわれが身体において存在していることは、世界の内部の個々の事実が経験の対象として存立するための言わば原事実である。それはもはやそれ以上さかのぼることのできない地点を示しており、そこにおいてのみ事物は現出してくるのであり、世界は私にひらかれ、一方私も世界にひらかれている。すなわち身体において存在する私に世界は与えられ、そのように与えられている世界のうちに私は存在している。感覚的経験の地平において、「私の身体」が同一性を保持して存立している個体的存在者の範例であり、他の個体的存在者の存立根拠であるということは、そのような事態を含意していると思われる。そして感覚的経験の地平、身体を通しての経験世界の構成には、メルロー＝ポンティが論じたように(cf.『知覚の現象学』)、多くの探究すべきことがらが残されており、立ち去りがたい領域である。

しかし、ものを見る眼が見られるもの世界から身を引き、それ自身は見えないものであることによってもものを見るものであるように、「私の身体」とそれが感覚を介して関わっている対象、両者の総体としての眼に見える世界が織りなす以上の事態全体を、そのような構制のもとで見ていくものはまだ示されてはいない。すなわち個体的事物に則した存在論的構制の成立根拠をなしていた「私の身体」の同一性に関しては、その成立根拠がまだ示されてはいないのである。われわれがそこから身を引き剥がし得ないと思われる原事実を指摘することはまだ、その確実性を示すものではない。第二の懐疑は、身体に関わる「内的感覚」の確実性を穿つことによって、感覚的経験における個体的存在者の存立構造に則した存在論的構制そのものを懐疑の射程に入れていく。すなわち「私の身体」の同一性はそれほど堅固なものであろうか。「内的感覚」あるいは「私の身体」の同一性は一切の学がその基盤の上に築かれるべき確実な土台を提供しているのであろうか。そのことが改めて問われるのである。

第二段階の懐疑を成り立たせている懐疑理由は、「覚醒は決して確実なしるしによって睡眠から区別されえない」(VII19)ということであった。覚醒時に対象と関わっている感覚的経験すなわち知覚と思われている経験において現出しうるいかなる内容も、睡眠時における感覚に類した経験すなわち夢にも現れうる。知覚においてのみ、あるいは夢においてのみ現れるような特定の内容、それによって知覚と夢を区別しうるような「しるし(indicium)」はなにもない。痛みのような身体に直接に関わる切実な感覚も、「脚や腕を切断されたひとが、失ったその身体部分に痛みを感じる」(VII77)という幻影肢の事例が示すように、なんら確実なしるしにはなりえない。「それゆえわれわれは夢みているのだとしよう」(VII19)というのである。

知覚の経験において把握されている内容は、外的感覚の場合には、対象との類似性あるいは同型性を保持し、またそれとの因果連関のうちにあると想定されており、内的感覚の場合には、傷と痛みのように類似性は欠いているとしても、それが位置づけられる身体の状態と直接に因果的に関わる感覚内容を提示していると想定されている。一方、夢の場合は、夢見られた内容は、それがあらわしている事態の世界のうちでの生起となんらの因果的關係も類似性の関係もなく、生じているものと想定されている。そして経験的世界の成立の条件（時間の連続性、変化の連続性等）を未だ析出していないこの段階において（デカルトにおいては、思惟するものとしての私の存在と無限者としての神の存在を経由してその条件は初めて析出されるのであるが、今はその析出が遂行される場所にわれわれを導いていく入口の一步を進めた段階に過ぎない）、与えられた個々の内容からのみ見れば、一方にのみ現れ、他方には現れえないものは何もない。それゆえに、すべてを夢だとみなし、外的であれ内的であれ、感覚が提示する一切のもの、したがって外的対象も「私の身体」も存在しないものとみなするというのである。それとともに、「私の身体」の同一性を根拠にして構築されていた、存在者を個体的存在者とその様態というかたちで捉える存在論的構制も、同時に夢のつゆと消え去るのである。

しかし何故、知覚を夢に同化する道が選ばれて、夢を知覚に同化する道は選ばれなかったのであろうか。知覚と夢を区別する「確実なし」がないという理由は、それだけでは同化のいずれの道も、可能なものとして開いていると思われる。しかしその理由は明らかであろう。所与の内容を知覚を構成するものとするとは、それを夢とみなすことよりも、多くの、いまだその確実性が確保されていない条件をすでに確保されたものとして前提しているからである。感性的所与とその内容が表示しているものとの間の因果性と類似性である。夢とみなすことは、それらの条件なしに可能である。「堅固な学問の基礎」は、無根拠に想定されている前提を除去することによって見出されるからであり、「方法的懐疑」とはまさにそのために辿らなければならない道である。

しかしなお、夢の懐疑はいかなる根拠のもとで成立しているのかが問われなければならない。第一の懐疑によってはまだ疑いえないものとして残されたものは、それが第一の懐疑を成立させていた当の根拠であるからであった。同様に考えるならば、第二の懐疑によってもまだ懐疑に服することなく残されているものは、第二の懐疑の成立根拠をなしている、少なくとも、その根拠となる条件を具えた事例となっていることが推測できるであろう。それゆえまず、夢の懐疑によってもなお残されているものを見て、次いで

その理由を考察することによって、第二の懐疑の成立根拠を析出していこう。

（デカルトの懐疑の道・方法は「学問的知識（scientia）において堅固なものを築く」ための「最初の土台」（VII17）を見いだすためのものであり、またわれわれをそこまで導くための道をしめすものであり、そのために、知とみなされてきた個々の意見を検討していくのではなく、それらによってたっていた「原理（principia）」（VII18）に対して懐疑は向けられるのである。それゆえに、懐疑のそれぞれの段階の分析は、その段階において「原理」とみなされていたものを、すなわちそこで働いているわれわれの認識能力と、その能力が関わる対象がそのもとで把握される存在論的構制をととも析出しなければならないのである。認識能力ということがなにか神秘的な隠れた力を意味するのではなく、われわれにとって有意味で把握可能な内容をもつためには、その能力はそれが関わりうる対象を通して語り出されねばならず、したがってその対象がそのもとでのみ存在者として存立しうる存在論的構制が、その「原理」の位置を占めことにならざるをえないからである。表面的にみれば、デカルトが「原理」として触れているのは認識能力としての感覚、想像力、知性とそれぞれの対象だけであるのに対して、小論において、まだ術語としても未成熟な「存在論的構制」を強調する理由はそのためである。また、存在論的構制という視点から見ることによってはじめに、懐疑の進展が恣意的なものではなく、表面的な土台からさらなる土台へと、そして最後には「最初の土台」へと体系的に深化する進展であることが見て取れるのである。つまり、感覚、（想像力）、知性というそれぞれの認識能力の懐疑を通しての批判的検討が、個々に連関のない独自の領域の検討ではなく、それぞれの能力が働きうる領域を成立せしめている条件から、さらにその条件を制約している条件へと連続的に、かつ先行する懐疑を包括する仕方でも体系的に展開されている次第が、それぞれの懐疑をその背景において支えている存在論的構制の析出を通して跡付けられるのである。付言すれば、それらの存在論的構制に対するいわゆる「脱構築」によって到達されるデカルト的構制の意義も、その展開の成果のもとではじめて、つまりすでに「脱構築」された構制に逆戻りすることなく、捉えることができるのである。）

さて、夢の懐疑によっても懐疑を越えて存続しているもの、それは「一般的なもの（generalia）」（VII19）、「普遍的なもの（universalia）」（VII20）である。夢の懐疑は知覚と夢を区別しうる確実な「しるし」はなにもないという理由で成り立っていた。知覚であれ夢であれその内容から見れば、それを構成している個々の要素に違いはないという理由である。それゆえ逆に言えば、その真理性が知覚や夢と

いう現出の仕方に左右されないもの、すなわち提示されている内容とその対象との間に因果性や類似性が成立していることがその真理性の条件となっていないものは、夢の懷疑理由に従属することがないのである。画家がどれほど新奇で架空の動物を描きだそうとしても、それは眼や頭や手という「一般的なもの」を混ぜ合わせるほかはなく、それら「一般的なもの」を「真なるもの」と認めなければならないように (cf. VII19)。さらに、眼や頭等の「一般的なもの」がたとえ虚構のものであったとしても、それらは真なる色からできているように、それらを構成する「さらにいっそう単純で普遍的なものは真であると認めざるをえない」(VII20) のである。これに属するものとは、「物体的本性一般」すなわち「その延長、形、量すなわちその大きさと数、場所、時間等」である (ibid.)。

デカルトは第二段階の懷疑を次のように締めくくる。「自然学、天文学、医学、その他、複合された事物の考察に依存する学問は疑わしい。しかし、算術、幾何学、その他この種の最も単純できわめて一般的な事物しか扱わず、それらが自然のうちにあるか否かを殆ど顧慮しないものは、なにか確実で不可疑なものを含んでいると結論しても悪くはないであろう」(VII20)。「目覚めていようと、眠っていようと、二と三を加えれば五であり、四角形は四つ以上の辺はもたないからである」(ibid.)。

夢による懷疑における懷疑理由とその帰結は示された。すなわち、理由として、夢と知覚を区別する「確実なるし」のないこと、また帰結として、数学に属する事柄の真理性すなわち、現出の様態に依拠することなく、また表象内容とその対象との間の因果性や類似性の成立にも依拠しない真理性の地平が存立していることは、暫定的にはあるが示された。しかしまだこの理由が理由として成立する根拠、この懷疑の成立根拠を析出する課題が残されている。そして、このことはまだ第一の懷疑の成立構造との類推によって推測されたに過ぎないのであるが、第二の懷疑を越えて残されたもの、すなわち現出の様態や因果性と類似性の成立に依拠しない真理性の地平が、その成立根拠になっているという事態が解明されるべく残されている。

「手をのばす」という事例でいうならば、夢の懷疑は、目覚めているときの「手をのばす」と記述される身体感覚が提示する内容と、夢のなかでの身体感覚に類した経験が提示する同じく「手をのばす」と記述される内容が、その個別的内容の点でのみ対比されるとき、区別がつかない、という理由で成立したのであった。(「第六省察」においては、表象内容が個々独立に取り上げられるのではなく、相互の連続的で整合的な連関の有無によって、夢と知覚は区別されることになる。)しかし、この両者、すなわち或る身体感覚と、夢における身体感覚に類したある経験(?)

を比較・対比することを可能にしているものは何であるのか。第一の懷疑においては、二つの感覚的経験が同一の対象に関わっているという前提が、両者を対比し、少なくともその一方が欺くものであると云うる根拠になっていた。第二の懷疑においては、両経験を通して同一の対象が存続していることが両者を対比し、少なくとも一方を欺くものとする根拠になっていないことはあきらかであろう。一方には夢の中でのはしている手があり、他方には目覚めているときにのはしている手がある。それが同一のものであるか否かは問題ではない。たとえその同一性が問われたとしても、いずれも「手をのばす」と記述あるいは表示されるのであり、記述内容の相違によって、少なくともその一方が偽であるとされるのではなく、一方の経験が欺くものとされるのでもない。両者の対比を可能にしている、両者に共通なものは、個体的存在者の同一性ではなく、記述される事態の同一性である。夢におけるある体験と目覚めているときの体験との対比を可能にしている根拠は、いずれの体験も等しく「手をのばす」と記述され表示されていることにある。夢において「手をのばす」ことも、目覚めているときの「手をのばす」も、「手をのばす」という「一般的」あるいは「普遍的」な事態の個々の事例、あるいは例化 (instantiation) に他ならない。個々の事例、したがってまた個々の個体的存在者の、そのようなものとしての、つまり特定の規定内容をもつ事例や個体としての存立は、「普遍的なもの」に支えられている。第一の懷疑の成立根拠であった同一性を保持している個体的存在者、またその範例でもあり、他の個体的存在者の成立根拠でもあった「私の身体」という個体の存在も、認識と存在の絶対的始源 (原理) ではなく、そのような個体としての存立を、認識論的にも存在論的にも、「普遍的なもの」に負っている。「私の身体」も「身体」あるいはさらに「生命」という普遍的事態の個別的事例、例化に過ぎない。われわれの認識と存在は、普遍を通して個体と感性的経験の枠を凌駕する。このような「普遍的なもの」を根底において、たとえば「一般的」あるいは「普遍的」な「手をのばす」という事態を媒介にして、はじめて夢におけるある事例と目覚めているときの事例が、それを例化した個別的事例として対比可能となる。この対比のもとで、両者を区別する「確実なるし」がないという理由によって、目覚めているときの知覚が夢へと同類化されることになったのである。すなわち知覚の際には成立していると暗黙のうちに前提されていた、知覚内容とその個別的对象あるいは個別的事態との間の個々の類似性や因果性が、いまだその成立根拠が開示されていない盲目的な臆見として一旦退けられることになったのである。感覚的経験の地平におけるそれらの類似性や因果性は、個体的存在者とその様態という存在

論的構制のもとでの、認識する個体的存在者とその対象としての個体的存在者との間に成り立つ関係であるからであり、個体的存在者の存立構造に則して構築された存在論的構制は、個体や個別的事例の存立が「普遍的なもの」に依拠しているがゆえに、もはや認識がそれに準拠すべき最終根拠、「原理」ではなく、夢の事例が示しているように、架空の構制とも想定しうるからである。

夢の懐疑は、たとえば夢における「手をのばす」と目覚めている（と思われる）ときの「手をのばす」を対比しうることから始まったのであるが、その対比を可能にしているもの、したがって夢の懐疑の成立根拠を成しているのは、普遍的事態としての「手をのばす」であった。それゆえに、そのような「普遍的なもの」は、とりわけ数学に属する事柄がその範例であるような「もっとも単純できわめて普遍的なもの」は、夢の懐疑によっては懐疑されえないものとして存続したのである。夢の懐疑の成立構造からして、それらに対する懐疑は不可能である。それらの存立、あるいはその真理性は、二に三を加えれば五であることや、四角形の辺の数が四であることのように、夢であれ知覚であれ、その現出の様態に依存していないからであり、夢であれ知覚であれ、同様にその内容を構成しうるからである。あるいは次のように言うべきであろう。普遍的事態としての「 $2 + 3 = 5$ 」に基づいて、個別的事例、たとえば「二個のリングと三個のリングを合わせると五個のリングになる」ということが真になっていると。これら、夢の懐疑の後にも懐疑を越えて存続しているものは、すでに学の成立の土台に据えられるべき存在論的構制と、そのもとで存立する対象に関わるわれわれの認識能力との根底的な変換を示している。個体的存在者に則した構制のもとにおいては、まさに個体的存在者とそれに関わりうる能力としての感覚の一对が、学の構築の土台に据えられていた。その土台が第一と第二の懐疑を通して析出され、除去されたあと、新たな土台として暫定的に据えられるのは、「普遍的なもの」と、「普遍的なもの」を対象としうる認識能力との一对である。すなわち「普遍的なもの」がいわば真に、あるいは不変に存在するものであり、夢であれ知覚であれその感性的現出はその様態、例化にすぎないと捉える存在論的構制が掘り出されたのである。

個体に則した存在論的構制をアリストテレス的構制と呼びうるとすれば、普遍的存在者に則したそれをプラトンの構制と呼ぶことができるであろう。この二つの存在論的構制は、存在と真理、また同時にそれに関わる思惟の成り立ちを解明するための二つの基本的な構図を提供しており、巨視的にみれば、哲学史を形成する、二大潮流を成している。それぞれの典型的あるいは極端な例は、アリストテレス的構制としてはライブニッツの『モノドロジー』が、

プラトンの構制としてはクワインの『言葉ともの (word & object)』が挙げられる。前者は主語としての実体的個体 (モノド) のうちに一切の述語を内属させ、後者は、一切を述語が表示する普遍の側に還元し、主語が指示する個体を変項の単なる値にまで切り詰める。すなわちある命題の真理性の根拠は、前者においては述語 (が表示する事態) の主語 (が指示する個体) への内属に、後者においては述語の外延への主語の帰属に置かれるのである。さらに問題領域を限定して付言すれば、この二つの存在論的構制は、人間存在の自己解釈における基本的図式をも提供している。それぞれの人間を他と置き換えることのできない存在として捉える図式と、なにかより高次の (?) の存在の、常に他の人間と置き換え可能な構成要素にすぎないものとして捉える図式とを。

I - (3)

デカルトはアリストテレス的な存在論的構制をプラトンの構制によって覆す。正確に言えば、前者の成立根拠としての後者を析出する。しかしこのことはデカルトがプラトンの構制に与することを直ちに意味するのではない。デカルトにとってそれは懐疑の道の二つ目の里程標にすぎない。第三段階の懐疑はさらに「最も単純できわめて普遍的なもの」の確実性を、したがってまた「普遍的なもの」に則した存在論的構制そのものを、懐疑の俎上に乗せる。原事実としての「私の身体」の承認が、「私の身体」全体を認識の光のもとにもたらすのではなく、不透明な背後におおわれたものの受容であり、さらにその同一性の成立根拠が問われねばならなかったように、われわれの思惟がその内部で動く存在論的構制を所与として承認することは、その所与性そのものが蔵している未知の闇の中にそれを放置することであり、その闇を照らす光が求められるからである。あるいはその構制の内部を照らす光の真正さが質されねばならないからである。そしてこの懐疑は、その問いを「普遍的なもの」と関わる「私」の有する認識能力の側面から、延いてはそのような能力をみずからの存在可能性として有する「私」の存在の側面から問うのである。こうしてこの懐疑は、「私」の存在に関する問いが問われ答えられるべき地平を同時に切り開いていくものでもある。

「欺く神」あるいは「悪しき霊」の想定による懐疑は次のように問う。「しかしながら、私の精神には古くからの意見、すべてをなすえ、またそれによって私が現に存在しているようなものとして創造された、神が存在するという意見が刻みつけられている。ところでわたしは、神が・・・二と三を私が加える度ごとに、あるいは四角形の辺を数える度ごとに私が誤るようにはしなかった、ということをごくから知っているのか」(VII 21)。

この懐疑は、全能の創造者の存在と被造物としての「私」の存在の対比のもとで、しかも全能や創造者、また被造性の概念の含意を不明にしたままで提示される。すなわちその懐疑理由は「私の起源の作者をまだ私は知らない、あるいは少なくとも知らないと仮想しているのであるから、私にきわめて真なるものとして現れることにおいてさえ、私は誤るように本性上つくられていることを妨げるものは何もないと思われる」(VII77)ということである。したがって全能、創造者、被造性の概念の含意が明示的に展開されるならば、(それは「第三省察」の課題となるのであるが)、この懐疑理由もおのずと消滅するものであり、神を欺瞞者と想定したこの懐疑理由は「きわめて薄弱な、いわば形而上学的な」(VI36)ものにすぎないのである。

しかし、その薄弱な懐疑理由のもとで、なにが懐疑され問題となっているのであるか。「二に三を加える度ごとに誤るように本性上つくられている (constitutus)」とはいかなる事態を意味しているのであろうか。「私が誤るように本性上つくられている」と想定されているのであって、 $2 + 3 = 5$ であることの真理性に直接に虚偽の嫌疑がかけられているわけではない。逆に、二に三を加える計算において誤ることがあるとしても、それが誤りだと言えるのは、 $2 + 3 = 5$ の真理性に基づいてである。「最も単純できわめて普遍的なもの」においては事柄自体の真理性を、誤謬の事例が呑み尽くすことはない。真なる事例と誤謬の事例の対比を可能にしているのは真なる事例そのものだからである。この懐疑は、その含意を不明のままにした、全能の創造者とその被造物としての「私」についての「古い意見 (opinio)」に基づく、両者の対比に由来している。そしてその対比と対比される両項の概念的曖昧さのもとで、「二に三を加える度ごとに誤るように本性上つくられている」という「私」に関する存在規定が想定されている。すなわち学の「最初の土台」を求める懐疑の道が、対象およびそれを規制している存在論的構制とそれに関わる認識能力の批判的検討の場面から、「私」の存在、その本性に関する問題へと展開しているのである。あるいは次のように言うべきであろう。対象にのみ関わっていた存在論的構制の批判的検討から知る主体としての「私」の存在をも組み込んだ存在論的構制が問われる地点に達していると、知の問題は、知をみずからの存在可能性として有する存在者の存在の問題だからである。知られる事柄の確実性 (certum est) は、それを確知している私の存在 (certus sum) と不可分である。「普遍的なもの」はそれ自体、真であるかもしれない、しかし「私」はまだそれを確知してはいない、したがってまだ確実ではない。「欺く神」あるいは「悪しき霊」の想定による懐疑は、その概念の曖昧さをよって、真理性と確実性を統合し、その成立根拠について、「どこからわ

たしは知っているのか」と問うのである。

「普遍的なもの」に則した存在論的構制のもとでは、たとえば現前の2個のリングと3個のリングを合わせると5個のリングになることの正しさは、そのような感性的現出にその真理性が依存しない $2 + 3 = 5$ の真理性にその根拠をもつことであった。また、現前の四角形の辺の数が4であることの正しさも、それがその例化にすぎない「普遍的な」四角形において成立する事態の真理性にその根拠を有している。しかしこの構制のもとでは、すでに感性的地平における個物や例化を越えた地平においてであるが、 $2 + 3 = 5$ という「普遍的」な事態も、加法におけるいっそう「普遍的」な、 $() + () = ()$ という形式で表現される事態の個別的事例に他ならない。さらに加法の演算記号“+”も演算一般の特殊事例にほかならない。四角形の事例においても、より普遍的なものへの遡及は同様であろう。正方形からは四角形一般へ、さらに四角形は多角形に、多角形は平面図形一般へと……。このように普遍の階梯をさかのぼるならば、はじめに想定されていた $2 + 3 = 5$ や四角形に関する確実性の根拠も、それについての「私」のありかた、すなわち“certus sum”であるか否かの観点から見れば、いわば無底の根拠のうちに見失われてしまうであろう。($2 + 3 = 5$ の真理性そのものに対して懐疑は向けられてはいないとしても、その根拠は、「普遍的なもの」に則した存在論的構制においては見いだすことはできず、別の箇所を求めざるをえないのである。デカルトが「永遠真理の創造説」を語る意味はそこにある。)

個体に則した構制であれ、普遍に則した構制であれ、知にとって疎遠な所与としての存在論的構制は、たとえそれらが知に対する強制力を、知の真理性の根拠として要求するとしても、その所与性が蔽っている不透明性において知との異質性をいずればあらわにせざるをえない。学の確実な土台は、知とその対象となる存在の一致する地点において、すなわち知と存在がその出生をともにする (connaître, cognosco) 地点においてのみ見いだされうるのである。知と存在の同一性において、知はみずからの根拠になる。しかしその地点には、「欺く神」の想定によって、知にとって異質で疎遠なもの、すなわちその出生地の知られていない所与としての、対象とその把握を背後で規制している存在論的構制をすべてを排除したのちに、そして知と存在の同一性から生成する存在論的構制において到達されるのである。そしてそれが cogito=sum の成立する地点であり、「私のうち (in me)」の地平がひらけてくる地点である。その解明が次号の課題である。(続)

註. 本文中の()内の数字は、アダン=タヌリ版デカルト全集の巻をローマ数字で、ページをアラビア数字

で示したものである。

「第一省察研究」とでも記すべき本稿の標題が「思

惟の可能性」となっていることの意味は、いずれ明らかになる。